

Das Soziale im Menschen: das Menschliche im Sozialen

Lüdtke, Nico

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lüdtke, N. (2008). Das Soziale im Menschen: das Menschliche im Sozialen. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 2944-2957). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-151488>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Das Soziale im Menschen – das Menschliche im Sozialen

Nico Lüdtke

Gemeinhin wird davon ausgegangen, die Soziologie habe sich mit Ordnungen zu befassen, die sich aus menschlichen Beziehungen ergeben. Ich möchte zunächst darstellen, was genauer unter menschlicher Sozialität verstanden werden kann. Daran anschließend versuche ich deutlich zu machen, welche Probleme aus einer unkritischen Begrenzung des Sozialen auf den Kreis der Menschen resultieren. Die These lautet hierbei: Es besteht die Notwendigkeit für die soziologische Theorie, die Analyse der Bedingungen intersubjektiver Verhältnisse eigens aufzuwerfen. Es soll gezeigt werden, dass die Theorie von Helmuth Plessner hier eine Möglichkeit bietet, diese Aufgabe zu bewältigen.

Sozialität und Anthropozentrik

Von den handlungstheoretischen Ansätzen der Soziologie wird die Analyse gesellschaftlicher Gebilde aus der Perspektive des handelnden Akteurs bzw. Subjekts konzipiert; die sozialen Prozesse werden als individuell motiviert und interindividuell vermittelt verstanden.¹ Diese Grundvorstellung des sozialen Akteurs hat ihren Ursprung in weiten Teilen bei Max Weber. Der Gegenstand seiner verstehenden Soziologie sind die sozialen Beziehungen von Individuen.

Weber reserviert den Begriff Individuum zunächst für menschliche Personen. Menschen, die ihr Handeln auf das Verhalten anderer beziehen und es daran orientieren, bilden demnach den Gegenstandsbereich der Soziologie. Soziales Handeln –

¹ Die zugrunde liegende Vorstellung von Subjektivität, deren Herkunft bis auf die Tradition der deutschen idealistischen Philosophie zurückreicht, ist tief in den Handlungstheorien verankert. Dieses Erbe wird ganz besonders – aber nicht ausschließlich – deutlich in den Ansätzen, die unter der Bezeichnung »interpretative Soziologie« zusammengefasst werden können. Als Grundannahme geht das Bild von (menschlichen) Subjekten – wenn auch in vergleichsweise untergeordneter Form – ebenso in Ansätze des Funktionalismus (einschließlich der Systemtheorie) ein. Dies ist für Talcott Parsons (Giddens 1984: 112ff.; Schneider 2005: 83ff.) und Niklas Luhmann (Habermas 1985: 426ff.; Greshoff 1999: 224ff.; vgl. Lindemann 2002a: 21) gezeigt worden.

so die einflussreiche Definition von Weber – bezeichnet die Fähigkeit des Menschen, nicht nur spontan, reflexartig zu reagieren, sondern im Rahmen sozialer Interaktionen ziel-, sinn- und zweckorientiert zu handeln.

Das Entscheidende an der Bestimmung des Sozialen in dieser Weise ist, dass fraglos vorausgesetzt ist, dass nur menschliche Akteure in der Lage sind, soziales Verhalten zu zeigen. Nur Menschen – so ist damit implizit postuliert – könnten den eigenen Handlungen Sinn verleihen und den Sinn des Verhaltens anderer verstehen und so an den anderen Individuen orientiert handeln. Die Soziologie (in der Traditionslinie von Weber) habe sich – so scheint es – immer mit Menschen bzw. mit Beziehungen zwischen Menschen zu beschäftigen.

Zu Recht haben Hans Joas und Axel Honneth darauf hingewiesen, dass in der Soziologie entweder implizit oder explizit ein Bild des Menschen mitgeführt wird – ein Bild, wie es der prominente Ansatz von Arnold Gehlen beschrieben hat. Joas und Honneth akzentuieren den Einfluss, den dessen Konzeption auf die Grundlagen soziologischer Handlungstheorie ausübte und ausübt (vgl. Honneth/Joas 1980: 48ff.).

Diese Einschätzung ist insofern von Bedeutung, da die Stellung, die anthropologische Annahmen in der Soziologie haben, einen Hinweis auf eine folgenschwere Begrenzung in der soziologischen Theoriebildung gibt. Ein Menschenbild, wie es Gehlen entworfen hat, mag zutreffend sein oder nicht; die für die Soziologie relevanten Fragen werden davon nicht direkt berührt. Sie setzen an einer anderen Stelle an. Während die philosophische Anthropologie danach fragt, was der Mensch sei, ist der Gegenstand der Soziologie das Soziale. Sie fragt, wie sich soziale Verhältnisse konstituieren. Demnach sind der Versuch einer Wesensbestimmung der menschlichen Natur und die Beschäftigung mit dem Problem, wie es zwischen bestimmten Entitäten zu sozialen Beziehungen kommt, zwei völlig verschiedene Fragenkomplexe. Aus diesem Grund ist die Bedeutung, die die Arbeiten von Gehlen in der Soziologie haben, zunächst verwunderlich. Dennoch ist der Befund einer Verbindung nicht zufällig. Die Schnittmenge, die ganz offensichtlich zwischen den beiden Problemstellungen zu bestehen scheint, ist aufschlussreich für den Zustand, in dem sich die Soziologie befindet.

Der soziologische Rekurs auf anthropologische Annahmen, der sich feststellen lässt, ist ein Indiz dafür, dass in der Soziologie gemeinhin unterstellt wird, dass man es ausschließlich mit Menschen in sozialen Beziehungen zu tun hat.² Dies hat weitreichende Konsequenzen. Geht die Soziologie von vornherein davon aus – wie es in der Tat weitestgehend der Fall ist –, dass nur menschliche Individuen soziales

2 Gesa Lindemann hat darauf aufmerksam gemacht, dass zwar zweifellos eine anthropologische Fundierung der Soziologie zu verzeichnen ist, jedoch weitestgehend »nicht explizit auf wissenschaftlich anthropologisches Wissen zurückgegriffen wird« (Lindemann 2006: 43). In diesem Sinne könne eher von einem anthropologischen Alltagswissen sozialwissenschaftlicher Theorien gesprochen werden.

Verhalten zeigen, verwendet sie einen anthropozentrischen Handlungsbegriff als Grundbaustein soziologischer Handlungstheorie. Die Prämisse, dass gesellschaftliche Gebilde ausschließlich menschlichen Charakter haben, grenzt alles Nicht-Menschliche aus dem Bereich des Sozialen aus. Dem liegt die implizite Annahme zugrunde, dass der Kreis sozialer Individuen mit dem menschlichen Wesen zusammenfällt.

Die Frage, die ich aufwerfen möchte ist, ob dieser status quo in der Soziologie zutreffend ist. Es lassen sich eine Reihe theoretischer wie empirischer Zweifel an der Richtigkeit dieser Begrenzung anführen. Sie blendet das Problem aus, wie der Bereich des Sozialen beschaffen ist, da auf diese Weise die Frage übergangen wird, wie in Gesellschaften die Grenzen des Sozialen gezogen werden. Diese Frage ist von Bedeutung, da in soziohistorischer Perspektive die Vorstellung des exklusiven Status des Menschen als Sozialwesen nicht haltbar erscheint. Die Begrenzung auf Menschen kann nicht als fraglose, evidente Tatsache aufgefasst werden. Auch wenn es für moderne westliche Gesellschaften zutreffend ist, dass nur Menschen soziale Personen sein können; anzunehmen, dies wäre ein generelles überzeitliches Charakteristikum von Gesellschaft, spräche gegen zahlreiche empirische Belege.

In dem Aufsatz *Über die Grenzen der Sozialwelt* widmet sich Thomas Luckmann einer Reihe von ethnographischen und historischen Untersuchungen, in denen sich Beschreibungen so genannter »primitiver« Gesellschaften und deren sittlicher und religiöser Vorstellungen finden.³ Aufgrund der Analyse bestimmter Glaubensformen waren diese Arbeiten weitestgehend zu dem Ergebnis gekommen, »daß die Gleichsetzung von Sozialem mit Menschlichen nicht als allgemeingültig betrachtet werden konnte und die saubere Trennung zwischen Natur und Gesellschaft nicht zu allen Zeiten, nicht für alle Völker einsichtig gewesen war« (Luckmann 1980: 67).⁴ Die Darstellungen verschiedener Beziehungsformen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen personalen Wesen, wie manchen Tieren oder sogar Pflanzen, im Vergleich etwa zu den Verhältnissen gegenüber Angehörigen eines feindlichen Stammes lassen deutlich werden, dass unterschiedliche Weltansichten verschiedene Arten und Grade von Sozialität entwickeln können. Auf dieser Grundlage kommt Luckmann zu dem Schluss, dass es generell keine universal geltende Grenze zwischen Sozialem und Nicht-Sozialem gibt. Das vermeintlich selbstverständliche Zu-

3 Es geht an dieser Stelle lediglich um das empirische Material, das Luckmann anführt, um die Plausibilität der Fragestellung deutlich zu machen, und nicht um dessen Lösungsansatz (für eine Kritik dieses Ansatzes vgl. Lindemann 2002a: 64ff.).

4 Eine derartige Beschreibung liefert auch Viveiros de Castro (2004). Er stellt die in der Moderne traditionelle Dichotomie von Kultur und Natur – und analog dazu von Mensch und Nicht-Mensch (Tier) – den Weltbildern südamerikanischer Indianer entgegen, um die Kulturabhängigkeit des Personenkonzepts darzulegen und zu verdeutlichen, wie instabil und problematisch die modernen Polaritäten sein können.

sammenfallen von Sozialem und Menschlichem sei nicht als »das Normale schlechthin zu sehen« (Luckmann 1980: 68). Die Sozialwelt könne nicht mit menschlicher Intersubjektivität identifiziert werden, da eine derartige Auffassung mit den Gegebenheiten historischer Kontexte nicht ausnahmslos übereinstimme.

In diesem Sinne akzentuiert auch Lindemann, dass die für die moderne Gesellschaft gültige Annahme, dass nur und ausschließlich alle lebenden Menschen soziale Personen sein können, nicht prinzipiell für die Analyse von Gesellschaften gelten könne. So legen die von der ethnologischen Forschung beobachteten Phänomene nahe, dass »Tiere, Pflanzen, Götter, verstorbene Ahnen und andere Entitäten (...) in einer gegebenen Gesellschaft durchaus auf vergleichbare Weise soziale Akteure sein (können) wie etwa lebende Menschen« (Lindemann 2002b: 230). Demzufolge sei die Unterstellung unzulässig, dass nur menschliche Wesen die soziale Wirklichkeit dieser Gesellschaften hervorbringen. Eine soziologische Analyse müsste stattdessen in Rechnung stellen, dass die Grenzen des Sozialen soziokulturell variable sind (vgl. Lindemann 2005a).

Demgemäß rekonstruiert Lindemann (2001) das Phänomen der Strafprozesse gegen Tiere in Europa, um darzustellen, dass in soziohistorischer Perspektive Gesellschaft als Gegenstand einer soziologischen Forschung in ihren Grenzen keineswegs stabil ist. Seit dem 12. Jahrhundert wurde die Frage aufgeworfen, ob nicht auch Tiere als verantwortliche und schuldfähige Personen in Rechtsverfahren gelten müssen. Es kam zu Strafprozessen, in denen die beteiligten Tiere ebenso wie Menschen als soziale Personen aufgefasst wurden. Die Durchführung der Tierstrafprozesse unterschied sich nicht von den Strafprozessen gegen Menschen. Die Tiere wurden als verantwortliche Subjekte aufgefasst (vgl. Berkenhoff 1937). Diese Unsicherheit wurde erst ab dem 17. Jahrhundert durch die Beschränkung des Kreises rechtsfähiger Subjekte auf Menschen beseitigt. Für die Soziologie ergibt sich aus diesen Befunden, dass die für die moderne Gesellschaft gültige Annahme, dass nur und ausschließlich alle lebenden Menschen soziale Personen sein können, nicht prinzipiell für die Analyse von Gesellschaften gelten könne.

Neben dem Argument der historischen und kulturellen Bedingtheit fordern verschiedene Ansätze innerhalb der Soziologie die Frage heraus, ob Menschen tatsächlich einen exklusiven Akteursstatus besitzen und Tieren oder Techniken nicht ebenso Akteursqualitäten zukommen.

Weber selbst hat diese grundlegende Frage aufgeworfen (1980: 7f.): Er bringt die Frage nach der Möglichkeit von Sozialbeziehungen zwischen Menschen und Tieren in die Soziologie ein. Ob nur Menschen oder auch Tiere (oder nur bestimmte Tiere) sozial handelnde Subjekte sind, sei ein offenes Problem. Weber schließt die Möglichkeit explizit von vornherein nicht aus. Da ihm allerdings andere

Probleme dringlicher erschienen, ist er pragmatisch über diesen Punkt hinweggegangen, indem er ihn zurückstellte.⁵

In einem weitaus programmatischeren und einflussreicheren Ansatz hat Bruno Latour das Verhältnis von Menschen, Technik und Natur radikal thematisiert und in diesem Zusammenhang den anthropozentrischen Akteursbegriff zur Disposition gestellt. In Arbeiten zur Technologie- und Wissenschaftsentwicklung hat Latour (neben anderen) unter der Bezeichnung actor-network-theory die These der Verschlungenheit von Menschen und (technischen und natürlichen) Objekten in Form von Netzwerken aufgestellt. Ausgangspunkt ist die Vorstellung, dass Objekte soziale Prozesse stabilisieren und bestimmen, sowie Entwicklungen beeinflussen. Aus diesem Grund sei es notwendig, sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Entitäten zu untersuchen, um zu einem angemesseneren Verständnis sozialer Zusammenhänge zu gelangen.

Darauf aufbauend weitet Latour die anfangs wissenschaftssoziologischen Überlegungen auf den gesamten Sozialbereich und die Alltagstechnologien aus. Mit dem Ziel, die integrative Funktion von Objekten für soziale Prozesse darzustellen, postuliert er eine Symmetrie zwischen *humans* und *nonhumans* (Latour 1988, 1996). Dieses Prinzip der generalisierten Symmetrie schreibt vor, dass menschliche und nicht-menschliche Aktanten⁶ mit demselben Vokabular analysiert werden sollen. Es soll grundsätzlich nichts von der Beschreibung ausgeschlossen sein; denn kein Gegenstand oder Lebewesen – als aktive Elemente verstanden – liegt außerhalb des Netzwerks von Beziehungen (und jenseits der Beziehungen hat nichts Signifikanz). Zwischen der Handlungsfähigkeit von Menschen und Technik, Tieren oder anderen nonhumans soll nicht a priori unterschieden werden, sondern diese seien aufgrund wechselseitiger Beziehungen im Netzwerk als konzeptionell gleichrangige Aktanten aufzufassen. Auch nonhumans seien (innerhalb von Aktantennetzwerken) als Handelnde zu betrachten.

5 Insofern kann man Weber zugute halten, dass er ein größeres Problembewusstsein besessen hat, als dies die gängigen Interpretationen seiner Arbeiten erkennen lassen. Die Weberrezeption hat diesen Punkt erstaunlicherweise nicht aufgenommen. Statt Webers Ausgangsfragestellung, ob nicht auch Tiere sozial handeln und verstehen, so dass diese von einer verstehenden Soziologie mitbedacht werden müssten, zum Gegenstand von Untersuchungen zu machen, hat man im Wesentlichen hinter der (auf Menschen) eingeschränkten Problemstellung angesetzt. Indem man den Punkt, den Weber zur Seite gestellt hat, völlig aus dem Forschungsinteresse heraus hat fallen lassen, hat sich in der Konsequenz eine reine Humansoziologie herausgebildet.

6 Entgegen Latours eher lockeren Gebrauchs der Begriffe Akteur, Aktant oder auch Agent ist ein Hinweis zur Präzisierung an dieser Stelle nötig. Die Anforderungen, die sein Ansatz an menschliche und nicht-menschliche Entitäten als Teile von Handlungsnetzwerken (die er einzig im Blick hat) stellt, entsprechen nicht dem in der Soziologie klassischen Akteurs- und Personenkonzept, das von einem Subjektbegriff ausgeht, der Selbstbewusstsein, Intentionalität und Urteilsfähigkeit einschließt. So ist der in der actor-network-theory gebräuchliche Begriff des Aktanten nur mit Vorbehalten in Beziehung zum Akteursbegriff zu setzen.

Es wird deutlich, dass weder die theoretische Offenheit, die angesichts der in den verschiedenen Ansätzen aufgeworfenen Fragestellungen besteht, noch die empirischen Befunde den Schluss zulassen, dass in der Soziologie eine generelle Begrenzung auf Menschen zu rechtfertigen ist. Aus den unterschiedlichen Arbeiten geht als vereinender Befund die Erkenntnis hervor, dass der Bereich des Sozialen aus Sicht der soziologischen Forschung als nicht definiert gelten kann. Welche Wesen den Kreis sozialer Personen ausmachen und wie sich der Prozess der Begrenzung dieses Kreises vollzieht, ist eine offene Frage. Das Problem, das schon Weber skizziert hat, macht die Notwendigkeit deutlich, den Gegenstandsbereich des Sozialen in den Blick zu nehmen.

Die konsensuelle und implizit wirksame Begrenzung auf Menschen müsste folglich in Zweifel gezogen werden. Das bedeutet, dass die Bestimmung dessen, was unter Sozialität zu verstehen ist, zum Gegenstand einer kritischen Gegenstandsbestimmung gemacht werden muss.

Das Problem der Intersubjektivität in der Soziologie

Wenn es, wie dargestellt wurde, keine materialen Indizien für den sozialen Charakter bestimmter Wesen gibt, die als soziale Subjekte gelten können, ist im Grunde unklar, wie die Begriffe Individuum, Akteur oder Person bestimmt sind. Außerdem ungeklärt sind die Bedingungen, die solche Wesen im Sinne einer soziologischen Theorie erfüllen müssen, um miteinander in soziale Wechselverhältnisse zu kommen. Demnach besteht eine frappierende Ungewissheit, was unter einem Akteur zu verstehen ist und wie es zur Beziehung zu anderen Personen – also zur gegenseitigen Kenntnisnahme sozialer Subjekte – kommt.

Die Frage ist nun, wie die Soziologie mit dieser Ungewissheit bezüglich ihres Gegenstandes – das Soziale – umgeht. Streng genommen gibt es zwei Alternativen, um die Herausforderung zu bewältigen:

Einmal könnte das Problem schlichtweg beseitigt werden, indem es als unhintergebar und unbefragbar aus dem Feld soziologischen Interesses ausgeschlossen wird. In diesem Fall wäre der Problemlage durch die axiomatische Annahme zu begegnen, dass nur Menschen als Akteure in Frage kommen.⁷ Das hätte zur Folge, dass sich eine rein anthropozentrische Soziologie ergibt – einschließlich der Unmöglichkeit, die Frage nach den Bedingungen der Beziehung von ego und alter ego überhaupt aufwerfen zu können. Was das Spezifische an sozialen Verhältnissen ist,

⁷ Diese Setzung entspricht der in der Soziologie derzeit als implizite Annahme bereits bestehenden Begrenzung auf Menschen.

ließe sich auf die Weise nicht mehr einholen, da ausschließlich alle Menschen als einzig mögliche Akteure fraglos vorausgesetzt wären, da Menschsein gleichbedeutend mit Sozial wäre. Die Handlungsträgerschaft von nicht-menschlichen Wesen könnte nicht mehr zum Gegenstand einer Analyse gemacht werden.

Man hätte sich infolgedessen den Zugang zu bestimmten Phänomenen abgeschnitten, denn alles Handeln könnte nur als ein menschliches begriffen werden. Nicht-menschliche Wesen als Interaktionspartner könnten von einer soziologischen Forschung begrifflich nicht erfasst werden. Entsprechend der methodologischen Ausrichtung, die ein solcher Ansatz konsequenterweise hätte, würden etwa Tiere oder Technik ausschließlich nur in Form menschlicher Kommunikation über sie oder wie sie mit Bedeutungen versehen werden als soziologischer (theoretischer wie empirischer) Gegenstand auftauchen können.⁸

Der Strategie, die Frage nach den Bedingungen von ego-alter-Verhältnissen aus der Soziologie auszuschließen, könnte entgegengehalten werden, dass eine moderne Wissenschaft angehalten ist, Rechenschaft über ihre Gegenstände abzulegen; denn es ist gerade das entscheidende Merkmal einer Erfahrungswissenschaft, sich auf einen bestimmten Ausschnitt der (objektiven) Wirklichkeit zu beziehen und dies zu begründen: Welche sind die adäquaten Objekte und welches Andere ist nicht hinzuzuzählen? In Falle der Soziologie hieße das: Wer sind die Sozialwesen als Elemente gesellschaftlicher Verhältnisse, die es zu untersuchen gilt und was zeichnet sie in Abgrenzung zu allem Anderen aus?

Dementsprechend wäre die zweite Lösungsstrategie, das Problem, wie es zu ego-alter-Verhältnissen kommt, innerhalb der Soziologie aufzuwerfen und zu bearbeiten. Diese Aufgabenstellung kann als *Problem der Intersubjektivität in der Soziologie* begrifflich gefasst werden. Gemeint ist damit die Gegenstandsbestimmung des Sozialen durch eine kritische Reflexion darauf, wie die Begrenzung des Kreises derjenigen Entitäten erfolgt, die im Sinne einer soziologischen Theorie als Akteure oder Personen gelten.

Man könnte nun erwidern: Warum sollte die Begrenzung der Akteure auf Menschen infragegestellt werden? Hätte die soziologische Theorietradition nicht guten Grund, die Bestimmung ihres Gegenstandes zu postulieren, anstatt sich über grundlagentheoretische Fragen zu den Prozessen des gegenseitigen Anerkennens von sozialen Akteuren Rechenschaft abzulegen?

Ein gewichtiges Argument für die hier vorgeschlagene Ausweitung des sozialtheoretischen Problembereichs im Sinne einer kritischen Begrenzung des Kreises derjenigen, die füreinander alter egos sind, erhält man, wenn man sich vor Augen führt, dass sich eine soziologische Forschung andernfalls blinde Flecken schafft. Setzt man an die Stelle einer Analyse eine bloße Annahme oder ein Postulat, hat

8 Dies ist z.B. bei Bergmann (1988) der Fall.

man sich um die Möglichkeit der Aufhellung der Beziehung sozialer Wesen gebracht. Die Frage, wer als Sozialwesen infrage kommt, ließe sich in der Folge nicht thematisieren. Auf diese Weise blieben grundlegende Fragen über das Soziale nicht nur ungelöst; mit den Postulaten einer anthropozentrischen Sozialität wäre die Frage nach den Bedingungen der Konstitution sozialer Verhältnisse unlösbar. Wenn innerhalb einer sozialtheoretischen Grundlagenreflexion das Problem der Intersubjektivität möglich sein soll, ist hierfür die Voraussetzung, dass die Frage, welche Entitäten sich als Sozialwesen anerkennen, nicht schon immer mit Menschen beantwortet ist.

Dass die Frage nach den Bedingungen von ego-alter-Verhältnissen für die soziologische Forschung von grundsätzlicher Bedeutung ist, wird besonders in soziohistorischer Perspektive deutlich. Wird das Problem nicht eigens aufgeworfen, bliebe ungewiss, ob man mit einer falschen Gewissheit nicht die Komplexität sozialer Realität verfehlt.⁹ Da der Kreis derjenigen, die sich wechselseitig als alter ego anerkennen, nicht zwangsläufig zu allen Zeiten und in allen Kulturen mit der Anzahl menschlicher Wesen identifiziert werden kann, ist es äußerst problematisch, unkritisch von menschlichen Sozialwesen auszugehen.

Um die Problematik deutlich zu machen, ist es sinnvoll ganz kurz auf die Theorieansätze von Alfred Schütz und George Herbert Mead einzugehen. Zum einen, weil ihnen große Bedeutung in den gegenwärtigen Handlungstheorien zukommt, die sich der Tradition der verstehenden Soziologie verpflichtet fühlen. Zum anderen: Sowohl Schütz als auch Mead haben eigens Fragen zur Konstitution von ego-alter-Verhältnissen aufgegriffen. Die konzeptionellen Differenzen sind allerdings erheblich. Dies gründet sich in den ganz verschiedenen Theorietraditionen und den damit zusammenhängenden je unterschiedlichen Herangehensweisen.

Schütz und Mead

Die Frage einer Begründung von Intersubjektivität stand – geprägt durch den Einfluss der cartesianisch-bewusstseinstheoretischen Philosophie – ganz im Zentrum der Phänomenologie Edmund Husserls', die gewissermaßen als Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung von Schütz mit dem Problem betrachtet werden kann. Dabei ist bemerkenswert, dass Schütz zunächst an Husserls Versuch einer trans-

⁹ Luckmann hat die methodologischen Schwierigkeiten benannt, in die eine Forschung infolge ungerechtfertigter ethnozentrischer Vorurteile gerät (Luckmann 1980: 67ff.). In vergleichbarer Weise kritisiert Günter Endruweit an der bestehenden Soziologie insgesamt, dass sie »unangemessen viel ›Ethnozentrismus‹ in ihren Theorien« habe, was »bei einer empirischen Wissenschaft (...) zu Erkenntnislücken für ganze, z.T. sehr bedeutende Gesellschaften und Kulturen« führe (Endruweit 1989: 657).

zendental-theoretischen Begründung der Intersubjektivität anschließt, sich aber dann davon distanziert. Dies führt Schütz dazu, dass Problem einer Begründung von ego-alter-Verhältnissen auszuklammern.

Die grundlegende Schwierigkeit bei Husserl ist, dass nicht plausibel begründet werden kann, wie sich aus den Bewusstseinsleitungen eines egos der Übergang zum Anderen ergeben soll und eine soziale Welt, die überindividuell Bestand hat, hergeleitet werden könnte. Schütz zufolge sei der Versuch eines bewusstseinsphilosophischen Zugangs zum Begründungsproblem von ego-alter-Verhältnissen gescheitert, da sich aus der Perspektive des einsamen Ich kein gesellschaftliches Miteinander fundieren lasse. Letztendlich glaubt Schütz nicht mehr an eine transzendental-theoretische Lösung des Intersubjektivitätsproblems. Er sieht es für unmöglich an: »daß ein solcher Versuch innerhalb der transzendentalen Sphäre überhaupt gelingen kann« (Schütz 1957: 84).

Schütz' Mundan-Phänomenologie – als Reaktion auf die Schwierigkeiten, die sich aus Husserls Fundierungsprogramm ergeben – zeigt sich allerdings als mangelhaft. Die Generalthesis des alter ego macht es unmöglich, das Problem der Konstitution von Intersubjektivität einer Klärung zuzuführen. Und darin liegt tatsächlich die Schwäche von Schütz' Konsequenz. Wer als Sozialwesen infrage kommt, kann aus Schützscher Perspektive nicht mehr in den Blick genommen werden. Das Postulat, dass der Andere ebenso Sozialwesen ist wie ich, als Mensch unter Mitmenschen, schließt die Möglichkeit einer Problematisierung von vornherein kategorisch aus (vgl. Schütz/Luckmann 1988: 27). Mit der Generalthesis des alter ego wird gewissermaßen die Anthropozentrik der Soziologie zementiert.

Die Konzeption von Mead ist grundlegend anders aufgebaut. Mit seinem Entwurf einer sozialbehavioristischen Soziologie bearbeitet Mead soziale Verhältnisse von einem anderen Ausgangspunkt. Anders als die phänomenologische Methode nimmt seine Untersuchung nicht bei den Erkenntnisleistungen eines Bewusstseins-subjektes ihren Ausgang, sondern versucht Sozialität von der intersubjektiven Struktur her zu begreifen. Dennoch ergibt sich in der Konsequenz ein ähnlich unbefriedigendes Bild. Der Ansatz von Mead enthält Vorannahmen, die durchaus vergleichbar mit Schütz' Generalthesis des alter ego sind. Er setzt eine unhinterfragbare menschliche Sozialwelt als notwendigen Boden voraus, aus dem heraus sich Ich-Identitäten entwickeln.

Gleichheit sei das entscheidende Kriterium dafür, dass ein Lebewesen eine Ich-Identität ausbildet und im sozialen Verhalten durch Rollenübernahme erlernt, Teil einer gesellschaftlichen Gruppe von anderen Individuen zu sein. Laut Meads genereller Vorstellung von sozialem Verhalten ist die Bedingung hierfür, dass ein Reiz im Sozialverhalten (der Mitglieder einer Kommunikationsgemeinschaft) im Individuum, von dem der Reiz ausgeht, die gleiche Reaktion auslöst, die er in den anderen bewirkt (vgl. Mead 1983, 1987). Die Gleichheit der Mitglieder gründet Mead auf die

Zugehörigkeit zur Spezies Mensch. Der gesamte methodische Aufbau der Theorie baut auf diese Vorannahme auf.

Indem Mead die Identität sozialer Personen postuliert, klammert er – ähnlich wie Schütz – die grundlegende Frage nach den Bedingungen von intersubjektiven Verhältnissen von vornherein aus. Mead setzt von vornherein ausschließlich Menschen als soziale Personen voraus, ohne diese Begrenzung zu thematisieren. Das Problem, wie sich der Kreis sozialer Wesen konstituiert, bleibt bei Mead unbestimmt.

Bezogen auf meine Unterscheidung von Lösungsstrategien in Bezug auf das Intersubjektivitätsproblem lässt sich feststellen, dass sowohl Meads als auch Schütz' methodische Ausrichtung, dem entspricht, was ich als ersten Lösungsweg beschrieben habe: die axiomatische Setzung von ausschließlich menschlicher Sozialität.

Als Versuch, im Sinne der zweiten Lösungsstrategie, kann der Ansatz von Helmuth Plessner gewertet werden, wobei ich mich auf die Interpretation von Gesa Lindemann stütze.

Plessner

Das Besondere an dem Ansatz von Plessner ist, dass er das begegnende Gegenüber als Ausgangspunkt wählt, um Interdependenzverhältnisse von Subjekten zu begreifen und Sozialität zu begründen. Bezüglich der Frage, wie in der mitweltlichen Sphäre das Ausweisen anderer exzentrischer Wesen zu denken ist, setzt Plessner ein Verfahren »der Deutung lebhaft erscheinender fremder Lebenszentren« (Plessner 1975: 301). Die Begrenzung der Mitwelt soll als Deutung anderer (zunächst fremder) Wesen aufgrund ihres körperlich-dinglichen Auftretens von statten gehen.

Mit der »Wendung zum Objekt« (Plessner 1975: 72) richtet er sich gegen eine subjektbezogene, transzendentaltheoretische Methode. Die systematische Theorie der Komplexitätssteigerung der Umweltbeziehungen von Organismen fragt nach den Erscheinungsweisen verschiedener Lebensformen.¹⁰ Entscheidend bei der Wende, die Plessner vollzieht, ist die Überlegung, dass die Bedingungen von Lebendigkeit, Bewusstsein und von exzentrischer Positionalität (Personalität) sich in

¹⁰ Das methodisch-systematische Vorgehen Plessners ist erst in neueren Arbeiten dezidiert aufgegriffen und gewürdigt worden. Hier ist besonders die Arbeit von Stephan Pietrowicz (1992) zu nennen, die das Werk von Plessner vor allem in Bezug auf den zeit- und geistesgeschichtlichen Kontext rekonstruiert. Das Potential der methodischen Anlage in den Stufen des Organischen hat aber erst Lindemann erkannt und zu einer eigenständigen Forschungslogik weiterentwickelt (siehe Lindemann 2002a, 2002b, 2005a, 2005b, 2006). Ich schließe mich dieser Interpretation an.

den begegnenden Dingen aufweisen lassen können müssen, ohne primär an die Erkenntnisleistungen des Bewusstseinssubjektes gebunden zu sein.

Mit der Frage des Erscheinens des Gegenstands im Zentrum geht es Plessner darum, in welchen Aspekten sich der Gegenstand zeigt. Es geht um die Bedingungen, die auf der Seite des Objektes gegeben sein müssen, damit es als Objekt mit bestimmten Eigenschaften erkannt werden kann. Dies sei deshalb möglich, da die einzelnen Aspekte auf einen inneren Verweisungszusammenhang bezogen sind und daher nicht beliebig erscheinen. Die Eigenschaften stehen in einem Zusammenhang und sind auf eine kernhafte Mitte hin zugeordnet, die selbst nicht auf einen räumlichen Kern reduziert werden kann. In der sinnlichen Erfahrung kommen nur wenige der unendlich möglichen Seiten (bzw. Aspekte) eines Dinges zum Vorschein, so dass nur ein Ausschnitt aus einem nicht erscheinenden aber notwendig existenten Ganzen bleibt.

Die Methode baut darauf auf, dass dieser Ausschnitt, der ein beobachtbares Phänomen ist, »auf dieses tragende Ganze von sich aus hin(weist)« (Plessner 1975: 82). Als Resultat »erscheint das räumlich sinnliche Phänomen als kernhaft geordnete Einheit von Seiten, als Ding« (Plessner 1975: 83). In der Anschauung tritt ein in sich geschlossenes Gebilde auf, das mit seinen Außenflächen ein Innen umschließt, ohne dass die Aspektdivergenz des Innen-Außenverhältnisses selbst in Erscheinung tritt.

An dieser Stelle folgt nun der Clou in Plessners Vorgehen: Für belebte Wahrnehmungsdinge gilt darauf aufbauend, dass diese »nicht nur kraft des Doppelaspekts, sondern im Doppelaspekt erscheinen« (Plessner 1975: 89). Nach Plessner ist Positionalität dadurch charakterisiert, dass Organismen in der Lage sind, die divergente Innen-Außenbeziehung selbst zu vermitteln: ein Lebewesen setzt eine Grenze zwischen Eigenbereich und Anderem.

Plessners Ziel ist es, ausgehend von einer Theorie des Lebendigen, die personale Verfassung im Sinne einer Steigerung von Komplexität der Umweltbeziehung eines lebenden Organismus darzustellen. Sein methodisch-systematisches Vorgehen sieht mehrere Stufen vor. Plessner rückt dabei – wie gesagt – das beobachtbare Gegenüber mit seiner leiblich-physischen Körperlichkeit ins Zentrum seiner Theorie. Entsprechend der Frage, mit der *Die Stufen des Organischen und der Mensch* ihren Ausgangspunkt nehmen, nämlich »welche Bedingungen in der Anschauung eines vorkommenden Gebildes erfüllt sein müssen, damit es als belebt angesprochen werden kann« (Plessner 1975: XIX), lässt sich fragen, wie etwas erscheinen muss, damit es sich in der Begegnung als mit Bewusstsein begabt zeigt. Bei Plessner ist so wie die Steigerung des Belebten vom Unbelebten her, Bewusstsein ebenso eine Qualität die aufgrund der Erscheinung erst erschlossen werden muss. Ebenso kann die Frage der Intersubjektivität problematisiert werden.

Bei einem begegnenden Ding steht aber nicht von vornherein fest, ob es lebendig, bewusst oder ob es sich bei einem begegnenden Selbst um ein soziales Wesen

handelt, das der exzentrischen Positionalität entspricht. Die Methodik sieht hier ein Verfahren vor, wie die Phänomene auf die Theorie zu beziehen sind. Ausgehend von dem Zusammenhang des Erscheinens als Ding, lebendiges Ding, bewusstes Selbst und exzentrisches Selbst, rückt der Akt des Deutens in den Mittelpunkt. Lebendigkeit, Bewusstsein und Personalität bezeichnen jeweils unterschiedliche Formen von Selbstständigkeit, mit denen eine beobachtende Instanz in der Begegnung konfrontiert ist. Anhand der körperlich-leiblichen Erscheinung des Objekts sei dessen Verfassung zu erdeuten. Diese beobachtbaren Eigenschaften sind auf die Positionalitätstheorie zu beziehen. Das Verfahren ist damit keine wissenschaftliche Feststellung, es ist eine Deutung dessen, was in dem Erscheinen des Objekts expressiv realisiert ist. Es lassen sich deshalb nur Hinweise auf einen Sachverhalt beim Objekt finden, da ein Sachverhalt nicht auf das Erscheinen reduziert werden kann.

Eine weitere Besonderheit dieses Interpretationsverfahrens betrifft das Verhältnis von Beobachtung und Theorie. So soll das Stufenmodell keine absolute Gültigkeit besitzen. Es ist Teil des methodischen Vorgehens, dass sich der theoretische Ansatz stattdessen anhand der beobachteten Phänomene bewähren muss. Wenn Hinweise auf den Sachverhalt ›Lebendigkeit‹, ›Bewusstsein‹ oder ›Exzentrizität‹ beobachtet werden, können diese als Beleg für die Gültigkeit der Theorie betrachtet werden. Tritt der Fall ein, dass beobachtete Sachverhalte nicht auf die Positionalitätstheorie bezogen werden können, sollen diese dynamisch in die Theorie zurückfließen, was unter Umständen eine Weiterentwicklung oder Modifikation notwendig machen kann.

Bezogen auf das Problem der Intersubjektivität ergibt sich nach Plessner folgende Konsequenz: Da es von der Anlage her keinen direkten Zugang zum Anderen geben kann, lässt sich Personalität und Bewusstsein genauso wie Positionalität und nur vermittelt einer Deutung anhand der physisch-leiblichen Erscheinung erfassen. Die Frage, die sich nach Plessner für eine Beobachtung sozialer Phänomene stellt lautet demnach: Wie erscheint ein Ding in der Welt, das lebendig, bewusst und exzentrisch ist? Das entscheidende Kriterium für Personalität ist, dass sich ein solches Wesen von sich aus als ein Wesen exzentrischer Positionalität zeigen muss, indem es sich als ein Wesen zeigt, das sich in einer sozialen Beziehung befindet.

Nach Plessner besteht für ein exzentrisches Selbst die Notwendigkeit der Deutung, wessen Umweltbeziehung in einer vergleichbaren Weise komplex ist. Denn für ein Wesen exzentrischer Positionalität gibt es keine Gewissheit über sein Gegenüber. Insofern bildet die Deutung der Komplexität der Umweltbeziehung beim Gegenüber die Voraussetzung für Intersubjektivität. Es muss in dieser grundlegenden Deutung festgelegt werden, wer in den Kreis derjenigen gehört, die sich gegenseitig als alter ego anerkannt haben. Das Anerkennen der exzentrischen Positionalität beim Anderen ist also der Kernpunkt: Es setzt eine bestimmte Eigenaktivität

bzw. Expressivität des Gegenübers voraus. In diesem Sinne wird vom Objekt etwas vorausgesetzt, was dann zu deuten ist – und dieses anerkennende Deuten findet wechselseitig statt. Ausschlaggebend sind also die Bedingungen, die auf der Seite des Objekts erscheinen, um auf die Verfassung des Gegenübers zu schließen.

Da der Andere nur anhand seiner leiblich-physischen Präsenz und seines Ausdrucksverhaltens gegeben ist, ergibt sich das Problem, dass der Andere *als Anderer* zu deuten ist. Dabei sind es – wie Lindemann betont – »einzig Indizien aus der Praxis der Vollzugs personalen Einanderseins selbst, die als Hinweise herangezogen werden können, ob ein Wesen personal ist oder nicht«; denn an »bloßen Körpern ist das Personsein nicht zu sehen« (Lindemann 2005b: 93).

Die Realität intersubjektiver Verhältnisse ist notwendigerweise an den Akt des Anerkennens angebunden und hat eine Grenzziehung zur Folge, die den Bereich des Sozialen bestimmt. Dies lässt sich als Prozess der Selbstbegrenzung personaler Vergesellschaftung begreifen.

Die Theorie trifft aber keine a priori Festlegungen, welche Wesen in den Bereich sozialer Personen einzurechnen sind und was aus diesem herausfällt. Damit ist prinzipiell offen, wer in den Kreis sozialer (bzw. exzentrischer) Wesen eingeschlossen wird. Es gibt aus methodischer Sicht keine Vorab-Entscheidungen, dass der Kreis sozialer Personen notwendig mit den Menschen zusammenfallen muss.

Der Sachverhalt des wechselseitigen Deutens von Wesen, die sich aufgrund ihres körperlichen Erscheinens gegeben sind und sich gegenseitig als Personen anerkennen, kann daraufhin eigens zum Gegenstand einer Beobachtung gemacht werden. Anhand der Anerkennungsprozesse lässt sich beobachten, wie die Grenzziehung zwischen Sozialem und Anderem vollzogen wird. Für eine soziologische Forschung folgt daraus, dass es eine empirisch zu beantwortende Frage ist, wer wen aufgrund welcher Merkmale (erscheinende Eigenschaften) als lebendig, bewusst oder als Person anerkennt. Auf diese Weise bleibt die Möglichkeit erhalten, eine allgemeine Reflexion auf die Bedingungen vorzunehmen, die gegeben sein müssen, damit ein ego-alter-Verhältnis zustande kommen kann.

Literatur

- Bergmann, Jörg R. (1988), »Haustiere als kommunikative Ressourcen«, in: Soeffner, Hans-Georg (Hg.), *Kultur und Alltag*, München, S. 299–312.
- Berkenhoff, Hans Albert (1937), *Tierstrafe, Tierbannung und Rechtsrituelle Tiertötung im Mittelalter*, Buhl in Baden.
- Endruweit, Günter (1989), »Soziologie«, in: Endruweit, Günter/Trommsdorff, Gisela (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, S. 656–662.

- Giddens, Anthony (1984), *Interpretative Soziologie. Eine kritische Einführung*, Frankfurt a.M.
- Greshoff, Rainer (1999), *Die theoretischen Konzeptionen des Sozialen von Max Weber und Niklas Luhmann im Vergleich*, Paderborn.
- Habermas, Jürgen (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.
- Honneth, Axel/Joas, Hans (1980), *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M.
- Latour, Bruno (1988), »Mixing Humans and Nonhumans Together. The Sociology of a Door-Closer«, *Social problems*, Nr. 35, H. 3, S. 298–310.
- Latour, Bruno (1996), *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*, Berlin.
- Lindemann, Gesa (2001), »Die reflexive Anthropologie des Zivilisationsprozesses«, *Soziale Welt*, Jg. 52, S. 181–198.
- Lindemann, Gesa (2002a), *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München.
- Lindemann, Gesa (2002b), »Kritik der Soziologie«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 50, S. 227–245.
- Lindemann, Gesa (2005a), »The Analysis of the Borders of the Social World. A Challenge for Sociological Theory«, *Journal for the theory of social behaviour*, Nr. 35, 1, S. 69–98.
- Lindemann, Gesa (2005b), »Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmuth Plessners«, in: Gamm, Gerhard/Gutmann, Mathias/Manzei, Alexandra (Hg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld, S. 81–96.
- Lindemann, Gesa (2006), »Soziologie – Anthropologie und die Analyse gesellschaftlicher Grenzregimes«, in: Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hg.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, S. 42–62.
- Luckmann, Thomas (1980), »Über die Grenzen der Sozialwelt«, in: Luckmann, Thomas (Hg.), *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn, S. 56–92.
- Mead, George Herbert (1983), »Das physische Ding«, in: ders. (Hg.), *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Frankfurt a.M., S. 225–243.
- Mead, George Herbert (1987), »Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle«, in: ders. (Hg.), *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Frankfurt a.M., S. 299–328.
- Pietrowicz, Stephan (1992), *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, München.
- Plessner, Helmuth (1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin.
- Schneider, Wolfgang L. (2005), *Grundlagen der soziologischen Theorie*, Bd. 1, Wiesbaden.
- Schütz, Alfred (1957), »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«, *Philosophische Rundschau*, Nr. 5, S. 81–107.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1988), *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt a.M.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004), »Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies«, *Common Knowledge*, Nr. 10, 3, S. 463–484.
- Weber, Max (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen.